28e ANNÉE (3e SÉRIE) | No 21 | 24 MAI 1906

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XXXI. — La question des Séminaires

HISTOIRE

2o De la critique historique

On lit ceci dans Littré : « Critique historique : critique où l'on cherche si tous les faits énoncés sont conformes à la vérité historique.» La critique, en général, c'est l'art, ou la science, ou la méthode — comme l'on voudra — de bien juger, d'arriver au vrai. La définition de Littré est donc parfaitement juste.

Il peut y avoir autant de « critiques » particulières qu'il y a de matières différentes susceptibles de servir d'objets au jugement de l'esprit en quête de la vérité correspondante. Critique littéraire, grammaticale, philologique, critique d'art, de peinture, de musique, etc., sont autant de branches à objets spécificatifs divers de la critique générale, qui est proprement l'application de la logique naturelle de l'esprit à la recherche de la vérité, et cela par le concours normal de toutes les facultés humaines de connaissance capables de nous y aider.

La critique historique n'est donc en réalité pas autre chose que l'ensemble des moyens qui constituent la méthode du jugement propre à la matière historique, le procédé rationnel d'enquête que réclame la « reconnaissance » et la « reviviscence » du fait passé dans son exacte réalité objective.

La critique historique n'est pas une nouveauté. Les hommes l'ont de tout temps pratiquée, ayant eu de tout temps, par nécessité de vie autant que par instinct inné, le culte du passé et la passion de la vérité. Tous les philosophes signalent avec raison le rôle capital que joue la « réminiscence » dans l'œuvre de la mémoire. La réminiscence, en tant qu'elle est précisément une sorte de chasse au souvenir perdu, et qu'elle fait œuvre d'investigation raisonnée pour arriver à l'atteindre, est déjà de la critique historique. Quiconque, sur un doute, une hésitation mnémonique, où sous l'excitant d'une contradiction, s'applique à exhumer du chaos passé un détail qui l'intéresse, fait encore œuvre de critique historique. Autant dire tout simplement que la critique historique est contemporaine de la raison sur la terre, puisqu'elle n'est, en somme, que la logique mise au service de la mémoire.

C'est vrai. Mais il est vrai aussi que cette opération de l'esprit, simple en apparence, dans la définition large que nous venons d'en donner, est susceptible de bien des nuances de perfection croissante, depuis la grossière naïveté de l'homme qui accepte telle quelle la légende absurde qu'on lui raconte, sans l'ombre d'une réflexion sérieuse sur ses motifs de crédibilité, jusqu'à l'exigence déraisonnable du sceptique qui ne tient pour certain que ce qu'il voit, ou tout au plus que ce dont il a des preuves écrites d'irréfragable authenticité.

La critique donc est sujette à progrès dans la rigueur de sa méthode et le choix judicieux des moyens, parfois très complexes, qu'elle peut mettre en jeu dans son œuvre. Or c'est à perfectionner cette méthode, à analyser pour ainsi dire à la loupe ces moyens d'enquête, que l'esprit scientifique moderne s'applique de plus en plus depuis cent ans. Grâce au minutieux travail de révision auquel on a soumis l'histoire, beaucoup de détails nouveaux sont apparus, beaucoup de faits, jusqu'ici tenus pour historiques, ont été prouvés faux et renvoyés au domaine de la légende d'où ils étaient sortis. Voilà pourquoi l'on dit que la critique historique date d'hier, en raison de l'intransigeante sévérité, jadis inconnue, qu'on y apporte aujourd'hui. Un historien n'est plus pris au sérieux s'il ne fait preuve « d'esprit critique, » rebelle en principe à la légende, à toute légende, à toute tradition même, qui ne serait pas appuyée sur des titres en règle, qui n'émanerait pas de sources absolument pures et dûment contrôlées comme telles.

Faut-il se réjouir de cet état d'esprit nouveau de

nos historiens? Oui et non. Oui, si leur scepticisme sévère ne dépasse point, dans ses exigences, les limites logiques imposées aux chercheurs du passé par les trois lois fondamentales de l'histoire : *la loi du fait, la loi du temps, la loi du témoignage.* Non, dans le cas contraire ; et par ce cas contraire j'entends l'hypothèse d'une critique déraisonnable qui prétendrait faire entrer certaines choses dans l'histoire, ou en expulser certaines autres, en violation des lois susdites.

Cette hypothèse malheureusement se réalise de nos jours et c'est à regret que, à côté des grands services rendus par la moderne critique à l'histoire, nous sommes obligés de signaler le mal très grave que lui causent les tendances inquiétantes de l'esprit faux qui se glisse actuellement un peu partout, dans la manière d'entendre et d'enseigner l'histoire, sous couleur de critique.

Tout cela sera, croyons-nous, mis au point de façon claire quand nous aurons étudié à part les relations de la critique historique, 1° avec la tradition, 2° avec la philosophie.

I. — Document et tradition.

Le fait passé, disais-je précédemment, dès lors que sa réalité propre est tombée dans le néant d'où elle ne sort plus, ne peut arriver à nous que par la transmission du témoignage. Débarrassons-nous tout de suite sur ce point-là d'une équivoque possible.

Vous vous rappelez sans doute la scène de pugilat dont je parlais dans notre dernière étude. Reprenons-la comme exemple. Si je raconte à d'autres les épisodes de la lutte que j'ai seul directement saisis, c'est du *témoignage*. Si le juge d'instruction relève sur le terrain des traces de sang, les instruments de combat, un couteau, un revolver, et, sur le corps des combattants, des blessures, une balle incrustée dans les chairs, ce sont là encore des « témoignages, » qui racontent, chacun à sa façon, et avec des degrés très variés d'éloquence, certains épisodes du drame.

Mais voyez en quoi diffèrent ces deux sortes de témoignage, le mien et celui de la blessure par exemple. J'ai vu, moi, le couteau, le coup de poing, le revolver entrer en contact avec la peau du blessé, alors que la blessure n'est plus qu'un *effet* désormais séparé de sa cause. Notez ceci. La pièce à conviction, le « document-vestige » est un *effet* produit, un certain fait sensible qui procède d'une cause correspondante, c'est clair, mais cependant isolé de cette cause qui reste à chercher.

Si les circonstances sont telles que le fait n'ait pu vraiment procéder que de la cause A, le témoignage est limpide. L'opération passée de la cause A devient rigoureusement un fait inséparable de son effet : elle entre par la bonne porte dans l'histoire.

Mais s'il est possible de rattacher l'effet à plusieurs causes différentes A, B, C, le témoignage perd sa certitude. Le document-vestige cesse d'être aussi formellement accusateur, et le fait cherché, à savoir si c'est la cause A, ou la cause B, ou la cause C, qui a donné le coup, ce fait, dis-je, avant de figurer dans l'histoire, doit subir une discussion préalable, une argumentation discursive, sujette à conflits et probabilités, dont la conclusion sera tout à la fois le produit des présomptions « objectives » de circonstance et de l'habileté « personnelle » du chercheur dans l'art de les mettre en valeur.

Le témoignage humain, lui, peut avoir une portée beaucoup plus considérable, donner du premier coup une certitude absolue. Il embrasse l'effet et la cause, beaucoup d'effets à la fois en même temps que leurs causes propres, le tout avec danger minimum de la superposition, tant à redouter, d'éléments subjectifs étrangers sur la réalité objective de l'histoire.

Disons qu'il y a deux sortes de témoignages susceptibles de conduire indirectement à la connaissance d'un fait passé : le témoignage *naturel* et le témoignage *humain.* Le premier est pure matière sans connaissance, et muet ; le second est intelligent, et il parle. Le premier est un pur « vestige » qui trahit, avec plus ou moins de certitude, la cause dont il garde l'empreinte, mais qui laisse en définitive à l'intelligence de l'homme le soin de déchiffrer cette empreinte au moyen de la logique de causalité ; le second met immédiatement en possession du fait, de tous les faits concourant à l'ensemble d'une scène, d'un phénomène complexe, dans l'harmonie de leurs réelles relations.

Si, avec Littré encore, nous définissons le *document :* « Toute chose qui enseigne ou renseigne », il nous faut donc établir une différence profonde, au point de vue de l'histoire, entre le *document naturel* que j'ai appelé aussi « document-vestige » et le *document humain* auquel on donne vulgairement le nom de *témoignage* proprement dit.

Or, il suit des explications qui précèdent, que le document naturel est : 1° *rare,* au moins en tant que vestige d'œuvres humaines ; 2° *peu suggestif,* à cause de sa condition ordinaire d'effet isolé, de phénomène matériel limité, dans sa muette individualité physique ; 3° *difficile à pénétrer,* vu le silence qu'il garde sur son origine et les causes multiples qu'il est possible d'assigner à sa production ; 4° *d'interprétation subjective périlleuse* par là-même, puisque sa « déposition » n'est pleinement significative que grâce à l'intervention argumentative du chercheur qui « le fait parler. »

Sur les ruines d'un édifice appartenant à une époque et à un style donnés, dix archéologues-architectes édifieront dix restaurations ou reconstructions idéales différentes. Tout document naturel est plus ou moins dans le cas de ces ruines, exposé aux mêmes divergences d'interprétation intégrale.

Ces sortes de documents-vestiges sont assurément très utiles à l'histoire. Il est de bonne critique de n'en point méconnaître à priori la valeur

légitime, au moins dans un certain nombre de circonstances particulièrement claires et favorables à une solide interprétation substantielle. Avouons cependant que si nous n'avions pas, pour la reviviscence du passé, la ressource infiniment plus féconde et plus sûre du témoignage humain, la critique historique ne serait guère fondée à nous imposer ses oracles comme parole d'évangile. Mais le témoignage humain lui-même, quelle garantie de certitude offre-t-il à l'histoire? Voilà ce qu'il importe souverainement de bien expliquer.

Laissons de côté le cas exceptionnel du témoignage *vivant*, fourni directement par le témoin qui transmet *lui-même* — en parfaite connaissance de cause et sincérité de narration, supposons-le — ce qu'il a vu ou entendu, le fait ou les faits dont il a été, au plein sens logique du mot, le contrôleur sans intermédiaire. C'est là une hypothèse exempte de sérieuses difficultés critiques, vu la pureté de la source et le contact immédiat de l'histoire avec elle. C'est aussi une hypothèse rare, possible seulement par rapport aux faits présents ou de date récente, et qui perd ses précieux privilèges à mesure qu'il s'agit d'événements plus reculés dans l'éloignement du passé.

Pratiquement, c'est sur des antiquités *mortes*, que porte tout le labeur de la critique historique. C'est donc, seulement, à des témoignages, vivants à l'origine, et muets désormais, à des témoignages « conservés », j'allais presque dire à des témoignages « en conserves », qu'elle a affaire.

Que saura-t-on dans cent ans de la scène de duel dont j'ai été l'unique témoin? Rien que ce qui pourra en rester — « à l'état de conserve » — du témoignage que j'en aurai transmis moi-même, à supposer qu'aucun des deux combattants n'en veuille jamais souffler mot. Or, mon témoignage peut se « conserver » de deux façons : 1° par la *communication* orale que j'en ferai autour de moi et qui se perpétuera indéfiniment ainsi, sur les lèvres et dans la mémoire des hommes : c'est la *tradition ;* 2° par la *communication* que j'en ferai à une matière durable en y imprimant les signes propres à garder la trace intelligible de la scène en question; j'emploierai à cet effet, par exemple, l'écriture, la peinture, la sculpture, ou tout autre moyen analogue : c'est le *document.*

Je prie qu'on veuille bien serrer de très près cette distinction du *document* et de la *tradition.* Dans les deux cas, n'est-il pas vrai? il y a à l'origine une *communication du témoin* qui, lui, a saisi directement le fait en cause. Qu'est-ce qu'un manuscrit, une vieille inscription, sinon la pensée de quelqu'un, la pensée ou *déposition* du témoin primitif, cristallisée en quelque sorte sur le parchemin ou dans la pierre?

Pour être absolument logique, il faudrait dire que la tradition est tout aussi bien un « document » que le manuscrit ou l'empreinte lapidaire, puisque la tradition est *une chose qui enseigne ou renseigne sur le passé,* puisque la tradition, témoignage vivant prolongé, peut être un canal de transmission historique non moins que le témoignage mort d'un signe imprimé dans la matière.

Mais l'usage a prévalu d'opposer *tradition* à *document,* et de réserver cette dernière appellation aux vestiges « solidifiés » de l'histoire. C'est fâcheux, extrêmement fâcheux, et voici pourquoi. Document, dans la langue courante, signifie aussi « titre, preuve. » Or, dans les milieux critiques, l'on a si bien pris l'habitude d'identifier ces deux idées *document* et *preuve* que la « tradition » s'est trouvée par là-même dépouillée de toute la valeur historique probante qu'on a réservée au seul « document. » C'est une lamentable et presque grossière équivoque. C'est pourtant sur cette équivoque, au fond, que repose le scandaleux divorce contemporain de la tradition et du document. Là est toute la source des fausses tendances de la moderne critique historique, là aussi toute la raison du mal profond qu'elles causent à l'histoire au lieu de la servir. Mais ceci est grave et vaut la peine d'être bien éclairci. Insistons un peu, au risque de nous répéter, s'il le faut.

L'école historique documentaire, qui se donne le nom de « critique, » fait profession de n'admettre pour historiques, au sens propre du mot, que les faits dont il existe encore à l'heure actuelle des titres probants sous forme de documents. La tradition pour elle est sans valeur, ou tout au moins n'a, dans les cas les meilleurs, qu'une sorte de valeur provisoire à simple portée de probabilité pratique, qui ne suffit pas à lui donner, devant la science, le droit de figurer officiellement dans l'histoire.

Je parlerai plus tard de l'école « traditionnelle » ou « traditionniste, » soi-disant opposée à celle-ci. Pour le moment tenons-nous-en à l'examen des prétentions de l'école critique.

Que signifie cette manière étrange d'opposer *document* à *tradition* comme si le document pouvait, en bonne critique, en simple bon sens, être quelque chose sans la tradition? Remontez aux origines du document. Qu'y trouvez-vous? Une tradition vivante primitive. Il le faut bien. Je disais tout à l'heure : *communication ;* c'est là de toute évidence un parfait synonyme de *tradition.* Ce manuscrit a été écrit par quelqu'un. Ce quelqu'un y a consigné — ou bien ce qu'il avait connu directement par lui-même, et voilà du témoignage humain de tradition vivante immédiate; — ou bien ce qu'il avait appris d'un autre, d'une chaîne de plusieurs autres, et voilà toujours du témoignage humain de tradition vivante, quoique médiate il est vrai; — ou bien enfin ce qu'il a copié sur d'autres manuscrits, et alors, pour ceux-ci, même enquête jusqu'à leur source, même aboutissement final à une tradition humaine vivante originelle.

Vous admirez la belle conservation d'une narration historique sur un très vieux vélin. Voilà du

document, dites-vous, et de la bonne histoire. Pardon ! Que vaut la narration, je vous prie, et de quelle source provient-elle ? Tout est là. Vous me montrez un témoignage bien en règle, matériellement parlant, d'accord ! Mais formellement, de quel témoin vivant initial, de quel « traditeur » et de quelle tradition sort-il ? La critique du document en soi est chose nécessaire, mais insuffisante ; il faut y joindre la critique de la *tradition* première dont il n'est, en définitive, qu'une empreinte, un souvenir solide, laissez-moi dire encore une simple « conserve. »

La tradition est à l'origine de l'histoire tout comme la pensée vivante à l'origine du langage et de l'écriture. Le document n'est que l'écho d'une idée ou d'une parole humaine. Et la parole humaine c'est la *tradition !*

La critique me répondra sans doute que je confonds à tort *tradition* et *traditions ;* que si le principe fondamental du témoignage vivant, à l'origine du document, est incontestable, d'élémentaire sens commun, il en va autrement de ses applications concrètes. Chacun sait l'extrême mobilité, fragilité, altérabilité, du véhicule traditionnel. L'imagination populaire et les circonstances aidant, les traditions deviennent aisément des légendes, voire des constructions pseudo-historiques sans l'ombre de fondement réel de vérité objective. Si le critère logique de la tradition, pris dans sa pureté philosophique abstraite, mérite qu'on le respecte, il n'en est pas de même des traditions où l'expérience autorise à suspecter toujours un apport indiscernable de fantaisies personnelles qui n'ont rien de commun avec l'histoire.

Réponse. J'accorde très volontiers qu'il y a des traditions altérées, tout comme des documents maquillés, fausseté pure ou marchandise sophistiquée dans un cas comme dans l'autre. Ce que je n'accorde pas, c'est qu'on ait le droit, en bonne critique, de tenir, par principe à priori, le témoignage documentaire pour seul digne de créance, et d'opposer document à tradition comme si *le* document avait une valeur critique quelconque indépendamment de *la* tradition.

Allons au fond. Est-ce qu'un manuscrit, par exemple, est autre chose qu'une tradition antécédente fixée par l'écriture ? Est-ce que, dans l'immense majorité des cas, cette tradition antécédente n'a pas vécu dans la mémoire et sur les lèvres humaines pendant des années, des siècles même, avant d'être, un beau jour, condensée sur parchemin, sur bois, sur pierre, etc., au hasard et sous l'inspiration de circonstances très accidentelles ? Que fait-on de l'intervalle de temps, des cinq ou six siècles, qui se sont écoulés entre le *fait* passé et sa première fixation sous forme documentaire ? Que vaut le document, si la tradition vivante six fois séculaire, d'où il procède, qu'il continue, qui est toute son origine, ne vaut rien par elle-même ? Et si elle vaut quelque chose, s'il faut enfin convenir qu'elle fait toute la valeur du document, je demande en vertu de quelle logique la moderne critique se permet d'écraser la tradition, toutes les traditions sous son mépris de principe, d'opposer document à tradition, de n'admettre enfin, comme porte légitime d'entrée dans l'histoire, que la voie documentaire ?

Remarquez, je vous prie, que je ne fais point du tout le procès du document. Dieu me garde d'en médire et de contester son évidente utilité ! Je suis tout le premier à admirer et à encourager la recherche passionnée dont il est l'objet à l'heure actuelle parmi les maîtres de l'histoire. Je demande tout simplement qu'on cesse d'entretenir dans l'esprit public l'erreur néfaste, manifeste, qui consiste à tenir le document pour unique source sûre de l'histoire, comme si la tradition n'était pas, elle aussi, une source historique au plein sens critique du mot, mieux que cela, la source primitive d'où procède en définitive, en passant ensuite plus ou moins par les documents, l'histoire tout entière.

Cependant, disent les critiques, la transmission traditionnelle est, plus que la tradition documentaire, sujette à caution. — Sans aucun doute, et je ne sache pas que là-dessus les traditionnistes soient d'un avis différent. Il est limpide qu'un témoignage creusé dans le granit est moins sujet à altération qu'un témoignage transmis par la voie de la tradition orale. Le document est un contrôle excellent de la tradition qui l'accompagne au cours des siècles ; au besoin, il la corrige et la ramène, dépouillée de la patine du temps, à sa vérité primitive.

Mais, pour qu'il rende critiquement ce service à l'histoire, le document doit présenter trois conditions rigoureusement nécessaires : *authenticité, intégrité, vérité.*

a) Authenticité. — La pièce documentaire n'a de valeur « conservative » qu'à partir de l'instant où elle a été confectionnée, cela va de soi. C'est à ce moment-là que s'est faite la soudure du témoignage vivant de son auteur avec la matière fixe où il l'a déposé. Une erreur possible d'attribution chronologique met en question la valeur et toute l'interprétation critique du document. Voilà déjà un premier et très gros embarras, au moins en ce qui concerne les pièces documentaires très anciennes, c'est-à-dire les plus précieuses.

Si, de plus, le document emprunte une importance spéciale à la caractéristique de son auteur, l'authenticité exige que cette « attribution personnelle » soit comme « l'attribution chronologique » ou « géographique », absolument exempte d'incertitude. Deuxième source de difficultés et de doutes, surtout dans le cas de pièces anonymes, ou qui se présentent en des conditions telles qu'il faut tout un travail de laborieuse critique à part pour percer le mystère de leurs origines.

b) Intégrité. — Le manuscrit ou le document quelconque en cause a bien été rédigé à la date X... et c'est bien Y... qui en est le principal auteur. Mais, à travers les vicissitudes impénétrables, infiniment fécondes en surprises possibles, des dix

ou quinze siècles qu'il a traversés pour arriver jusqu'à nous, s'est-il maintenu rigoureusement identique à lui-même ? L'avons-nous dans sa pureté initiale, intégralement conservé sans modification, augmentative ou diminutive, d'aucune sorte ? Nouvelle perplexité ! Si *non*, le voilà exposé aux mêmes soupçons d'insincérité que ceux qui pèsent sur la tradition orale.

Les documents originaux sont très rares. L'historien archiviste, en matière d'histoire ancienne surtout, n'a le plus souvent affaire qu'à des copies, et à des copies qui ne sont que des reproductions fort éloignées de la première transcription, donc séparées de leur source par une série d'anneaux intermédiaires pour chacun desquels il faut refaire l'enquête d'intégrité, afin d'être bien assuré qu'une transmission fidèle, intégrale, dans une copie toujours adroite et consciencieuse, nous a bien gardé dans le document actuel l'empreinte exacte de l'image primitive qui lui a, à l'origine, donné naissance. Voie nouvelle, et combien large, ouverte à l'hypothèse, au doute et à l'erreur !

c) Vérité. — Mais supposons *authentique* et *intègre*, sans contestation raisonnable possible, notre monument documentaire. Il est loin, très loin encore, des conditions critiquement requises pour imposer à notre créance, à titre d'histoire, le fait qu'il raconte. Un particulier quelconque pouvait autrefois, comme aujourd'hui, écrire n'importe quoi sur un bout de parchemin ou sur un morceau de bois ou de pierre. Est-ce que, par hasard, la conservation séculaire de cette élucubration suffirait à en garantir la vérité ?

L'auteur du manuscrit raconte une scène. Mettons, d'abord, qu'il l'ait vue ou saisie lui-même par ses propres sens, de façon directe. Sa narration est une déposition, un simple témoignage écrit. Or, nous le rappelions dernièrement, *la loi du témoignage* interdit rigoureusement d'admettre dans l'histoire le fait raconté avant qu'un examen critique absolument sévère ait démontré chez le témoin l'existence de ces deux qualités primordiales : *science* et *probité*.

Il s'agit de faire un acte de foi sur l'autorité d'autrui. Il est donc de logique tout élémentaire qu'on soit à l'avance bien certain : 1° que celui-ci a vu et bien vu ce qu'il rapporte, et 2° qu'il a été honnête et précis dans sa narration. Le moindre doute qui persisterait sur l'une de ces deux certitudes préjudicielles annulerait, cela va de soi, la valeur critique du témoignage, et donc du document où il est consigné. Personne n'aurait le droit de présenter avec certitude le fait qu'il rapporte comme un fait d'histoire. Peine perdue que l'effort dépensé à établir son authenticité originale et l'intégrité de sa conservation, tant qu'on n'aura pas démontré sa *vérité* par l'examen psychologique préalable de la *science certaine* et de la *probité certaine* du premier témoin direct dont il émane.

Et voilà encore un délicat travail, une subtile inconnue à dégager, après toutes les autres, des obscurités du passé. Travail où il faut, c'est de toute évidence, faire intervenir la boussole directrice d'une saine philosophie, puisque c'est la psychologie personnelle du témoin qui est en jeu.

Passe encore s'il ne s'agissait que de documents relatant des témoignages immédiats, de première bouche, directs enfin. La difficulté alors, quoique très sérieuse toujours, se trouverait circonscrite sur le terrain que nous venons de préciser, limitée à ces deux termes : le témoin primitif et le document de son témoignage, en contact immédiat.

Mais, ainsi que je le faisais remarquer tout à l'heure, le plus vieux document que l'on possède (le plus ancien manuscrit d'une passion de martyr, si vous le voulez, à titre d'exemple) est souvent séparé du fait et de son ou ses témoins immédiats par un intervalle de temps très long, un ou plusieurs siècles, uniquement rempli par la *tradition* qui *seule* s'est chargée de transmettre oralement de générations en générations le premier témoignage direct dont le manuscrit n'est en réalité qu'un écho éloigné qui n'en reproduit que ce que la tradition intermédiaire en a elle-même conservé. Il résulte de là que l'étude critique du document doit alors, outre toutes celles qui ont été indiquées déjà, comprendre la critique supplémentaire du véhicule traditionnel dont le document n'est que le prolongement, la « condensation cristallisée » sur matière fixe.

Je reprends et je résume : 1° à l'origine, *le fait* vivant, objectif, tel qu'il s'est passé ; 2° un témoin qui l'a constaté ; 3° la narration orale de ce témoin par laquelle le fait s'est trouvé répandu autour de lui ; 4° la tradition ou série de transmissions orales qui ont conservé la première communication du témoin initial pendant, je suppose, trois siècles ; 5° après ces trois siècles d'*histoire parlée*, un homme a l'idée de consigner par écrit, ou de toute autre façon fixe, la narration du fait que lui a enseigné la tradition ; 6° ou bien cet écrit se conserve tel quel, et alors il reste dans la suite un document original ; 7° ou bien il se perd après avoir été copié, recopié, multiplié plus ou moins, et l'on n'a plus alors que des documents de second ordre.

Imaginez maintenant l'historien en présence du document 7° ou même 6°, et, en appliquant les règles qu'impose *la loi du témoignage*, remontez avec lui toute la série jusqu'au 1° afin d'atteindre et de prouver historiquement vrai le fait passé initial. Vous voilà renseigné sur la série des conditions *critiques* auxquelles est subordonnée la valeur du document sur lequel on se propose d'admettre un fait dans l'histoire. C'est compliqué, c'est très difficile, souvent impossible, et, si l'on peut dire, d'autant plus impossible qu'il s'agit d'un fait plus éloigné de nous dans la nuit épaisse du passé.

Je ne dis pas qu'il en soit toujours ainsi. Je demande seulement que l'on comprenne bien que

toute cette filière d'inquisitions minutieuses s'impose en principe aux documents de l'histoire la plus ancienne. Quelques-unes peuvent être supprimées ou notablement abrégées, suivant les circonstances, surtout quand il s'agit de documents nombreux, concordants, ou émanant de sources dont l'analyse psychologique n'est plus à faire, ou concernant des faits relativement récents.

J'ai voulu montrer que le document, en fait comme en théorie, n'est pas l'unique ni même la plus solide ossature de l'histoire ; qu'un chartiste, qui n'est que cela, n'est pas un historien ; que la critique historique, disons l'*analyse critique des sources de l'histoire,* doit porter sur *la tradition,* aussi bien que sur *le document ;* qu'il y a erreur grave à isoler le document de la tradition, erreur plus forte encore à les opposer mutuellement comme le vrai au faux, l'or pur de l'histoire au mensonge de la légende.

Au surplus, cette classification des historiens en deux écoles prétendues rivales, la *traditionnelle* et la *critique* ou documentaire, n'est qu'un vilain abus de mots à l'usage de critiques exagérément progressistes et passionnés, en quête d'arguments quelconques pour écraser, faute de mieux, les contradicteurs fictifs dont s'effraie leur imagination. Aucun historien sérieux n'a jamais nié ni révoqué en doute le rôle, à certains points de vue capital, du document dans l'histoire, et je pense bien qu'un chartiste et documentaire grave quelconque ne voudrait pas davantage nier le rôle incontestablement normal et légitime de la tradition dans l'histoire.

Depuis cinquante ans l'on a fouillé beaucoup d'archives, mis au jour beaucoup de documents inédits, ce qui a permis de rectifier, de supprimer même certaines persuasions historiques trop légèrement accueillies sur la foi de traditions sans fondements. Là-dessus, du côté des chartistes, l'on est parti en guerre un peu vite contre toutes les traditions, voire contre la tradition elle-même, alors que dans le camp des autres, dits « conservateurs, » l'on a trop vite condamné, et de façon trop universelle, les tendances exagérément documentaires de la nouvelle école.

De part et d'autre l'on revient des impressions de début, forcées comme toujours, et comme toujours quelque peu violentes dans leurs contrecoups. Rappelez-vous ce qui s'est passé à propos de la controverse fameuse de l'évangélisation des Gaules. Encore quelque temps, quelques sérieuses réflexions, et les écoles adverses, faisant le plus critiquement du monde un bon pas l'une vers l'autre, finiront par se trouver en plein accord.

La vraie histoire exige également le respect de la tradition et du document. La vraie critique doit également porter sur l'un et l'autre de ces deux canaux par où arrive à notre connaissance le témoignage des faits passés.

La tradition est le mode primitif, et même le mode normal d'enseignement dans l'humanité. Il est donc logique de lui reconnaître en principe le droit de possession d'état, — *melior conditio possidentis,*— de la tenir pour vraie, jusqu'à preuve contraire.

Cela n'empêche pas qu'on puisse et qu'on doive la soumettre à une critique sévère. Elle relève non moins que le document de la loi fondamentale du témoignage. C'est une enquête à établir pour chaque cas en particulier, soit par le contrôle d'autres traditions démontrées sûres, soit par l'intervention de pièces documentaires sérieuses. Si le résultat de l'enquête prouve la fausseté de la tradition, on l'abandonne. S'il laisse planer un doute sérieux sur sa vérité, on la tient pour provisoirement suspecte, rien de plus ni de moins, en bonne logique. Si enfin la tradition sort intacte de l'examen, je demande en vertu de quelle logique on serait répréhensible de continuer à la tenir pour vraie. Dans les procès d'histoire comme dans ceux de la justice : *Nemo malus nisi probetur; melior conditio possidentis.*

A cela certains critiques répondent que, toute tradition quelconque étant suspecte en principe, l'attitude normale de la raison à son endroit doit être celle du doute, ou tout au plus d'une simple créance conditionnelle à une vérité qui n'est que provisoire. Ils prouvent cette sorte d'axiome : 1° à priori, — nous l'avons dit déjà, — par cette considération que la transmission traditionnelle, par cela même qu'elle manque de fixité, est livrée aux caprices des mille altérations qui lui peuvent survenir du hasard des circonstances et de la fantaisie du libre arbitre des hommes, 2° à posteriori, par la constatation expérimentale des traditions nombreuses que la critique documentaire a démontrées fausses, à ce point qu'on peut presque, en règle générale, affirmer qu'une tradition, si elle ne s'anéantit pas tout entière, a toujours quelque chose à perdre dès qu'il devient possible de la mettre en contact avec le contrôle documentaire.

Réponse au deuxième argument, d'abord. S'il est vrai que plusieurs traditions ont succombé sous la critique documentaire, il est vrai aussi que d'autres y ont trouvé une éclatante confirmation. D'où il suit qu'il y a traditions et traditions, et que l'argument d'expérience *a posteriori* ne permet point, en bonne logique, de condamner toute tradition quelconque, parce que telle ou telle en particulier aura été trouvée défectueuse, pas plus qu'on n'a le droit de tenir en principe pour criminelle une société tout entière à cause de la défaillance prouvée de l'un de ses membres.

L'argument montre bien qu'il y a lieu d'instituer préalablement une critique de la tradition avant de l'admettre à titre officiel dans l'histoire, et nous en avons déjà convenu, ainsi que nous allons encore le redire tout à l'heure. Il ne prouve pas le moins du monde qu'on doive suspecter, après cet examen, toute tradition quelconque, quand on n'a aucune raison positive pour le faire.

Réponse au premier argument, maintenant. « La voie traditionnelle est sujette à caution. » Qui en

doute ? « Donc, il n'y faut pas entrer. » Halte-là ! Cette conclusion radicale ne sort pas logiquement de l'antécédent qu'on lui donne. Le raisonnement serait juste s'il était établi que l'on ne doit jamais, en histoire, fréquenter que des routes démontrées à l'avance absolument sûres et droites d'un bout à l'autre. Ce serait l'idéal, j'en conviens. Mais c'est un idéal, donc une chimère, une pure utopie ! Qu'on cherche à l'atteindre, très bien ! Tout le monde sera d'accord là-dessus. Mais qu'en attendant l'on soit condamné à ne pas bouger, voilà de quoi aucun homme sensé ne voudra convenir. A ce compte-là l'histoire n'existerait pas, n'aurait jamais existé, ou, tout au plus, elle serait réduite à une parcelle infinitésimale de vérité absolue, et encore ! flottant au milieu d'un océan de scepticisme sans fond.

La vie humaine est ainsi faite. Prenons-la comme la Providence, ou la Nature si vous voulez, nous l'impose : 1° des milliards de *faits* surgissent et retombent dans le néant sans avoir laissé pour nous aucune trace, nulle part, de leur passage ; 2° des milliards de *faits* ont été, pour un temps, conservés dans la tradition humaine, sans qu'aucun souvenir écrit ou documentaire quelconque soit jamais resté de cette tradition tombée elle aussi dans l'oubli ; 3° c'est donc une proportion infiniment petite des faits passés que la tradition a pu mener jusqu'à nous, jusqu'à ceux qui les premiers l'ont fixée sur document ; 4° que saurons-nous donc de l'histoire si nous attendons les documents pour l'apprendre ? 5° et que saurons-nous de l'histoire si nous la restreignons aux limites des documents absolument certains à priori, étant donné *a)* que la filière critique qui rejoint le *fait* à son *document* est le plus souvent singulièrement longue et laborieuse, *b)* que le document lui-même a pour source dernière, à l'origine, un simple témoignage traditionnel, impénétrable en lui-même aux plus subtiles investigations de la critique documentaire ?

Quoi alors ? Et allons-nous aboutir, en fait d'histoire, au scepticisme absolu, à l'agnosticisme universel ? C'est là que la moderne critique exclusivement documentaire sera conduite, par fatalité logique, si elle persiste à ne pas reconnaître son erreur, à faire du document la condition essentielle et unique de l'admission d'un fait dans l'histoire, si elle ne consent pas enfin à rendre à la tradition l'autorité historique dont elle l'a si radicalement découronnée.

Pour nous, rien de pareil à craindre. Nous disons qu'il y a pour la tradition une critique absolument sûre en dehors et indépendamment du contrôle documentaire. Nos historiens dits « conservateurs » l'ont peut-être trop méconnue ou négligée. Qu'ils y reviennent et sachent s'y tenir. J'ai démontré que tout document se réduit finalement à un témoignage initial vivant. L'analyse critique du témoignage humain est affaire de psychologie, de circonstances morales, de bon sens et de prudence. Traditionnistes et documentaires sont bien forcés d'aboutir à cette analyse, chacun sur son terrain. Le document peut corriger, confirmer, annuler *une* tradition. Il n'est rien par lui-même sans *la* tradition, sans quelque tradition ou témoignage humain initial. Qu'on applique donc aux traditions cette critique propre et extra-documentaire dont les règles sont assez nettement suggérées par la loi suprême du témoignage. Et alors, si, toutes précautions observées, y compris, si possible, le contrôle du document, la tradition se présente avec des caractères qui excluent tout doute humain sérieux et prudent, quelle raison à priori peut s'opposer à son insertion dans l'histoire vraie ?

La tradition est variable, altérable. — Eh oui ! C'est précisément cette variabilité, ce péril d'altération qui disparaît avec une « analyse critique traditionnelle » bien faite. Si l'on démontre, et c'est très souvent facile, que, vu l'origine, les circonstances et la vie d'une tradition donnée, aucune variation critiquement appréciable n'a pu altérer le fait passé qu'elle nous apporte par le véhicule de la transmission vivante de la parole humaine, que devient le faux axiome de la critique anti-traditionnelle, d'après lequel toute tradition serait frappée indéfiniment de suspicion, tant qu'elle n'aurait pas reçu l'estampille du contrôle documentaire, lequel se trouve d'ailleurs la plupart du temps impossible, ou très suspect, et en tout cas tributaire lui-même à l'origine du procédé traditionnel ?

Ce problème de critériologie est extrêmement grave, et très actuel. On m'excusera d'y avoir insisté. L'histoire, ou plutôt la critique dite historique, un faux esprit de critique historique envahit de façon inquiétante tous les domaines de l'enseignement sacré. J'ai déjà touché un mot de ses méfaits en matière de Bible et d'exégèse, en matière de théologie dogmatique, voire de philosophie et de morale. C'était ici le lieu propre d'en disserter à fond, puisqu'il s'agit du plus menacé de nos programmes, de l'histoire ecclésiastique.

Je supplie respectueusement ceux de mes confrères — et je les sais nombreux — qui se sentent disposés à donner dans le mouvement de la prétendue restauration de l'histoire par la critique, je les supplie de réfléchir attentivement aux observations, peut-être un peu profondes, que je leur présente aujourd'hui. Je les supplie surtout de pénétrer jusqu'au bout ce problème, trop laissé dans l'ombre parmi nous, des caractéristiques exactes de la *tradition* et du *document* et de leurs mutuelles relations. Je les supplie de comprendre, dans l'intérêt même de l'histoire, et aussi de l'Eglise, qu'un gros danger et une absurdité logique finale se cachent sous les dehors séduisants du dédain qu'affectent les « critiques documentaires » à l'endroit des traditions, de toutes les traditions, et, hélas ! même de *la* tradition. Je les supplie enfin d'aiguiller notre enseignement historique sur une voie plus sûre, à égale distance de la foi trop facile aux légendes et du scepticisme meur-

trier où aboutit nécessairement le culte exagéré du document aux dépens des droits antécédents et parfaitement raisonnables de la tradition, dûment « critiquée » d'après les lois critériologiques élémentaires du témoignage.

II. — Histoire et philosophie de l'histoire.

J'en aurai moins long à dire là-dessus. Aussi bien s'agit-il ici, non pas de division d'écoles respectables et respectées, mais d'un abus que tout le monde réprouve, en principe, encore que beaucoup de nos récents historiens, antireligieux surtout, ne prennent guère de précautions pour l'éviter. C'est la *loi du fait* qui est en cause pour le moment. Cette loi exige que le *fait seul*, son exacte *réalité objective* figure dans l'histoire. Or, cherchez donc, je vous prie, l'historien qui résiste, victorieusement et sur toute la ligne, à la tentation de l'habiller quelque peu, beaucoup même, à sa façon!... Voilà peut-être de quoi l'histoire souffre le plus de nos jours après en avoir pas mal souffert déjà depuis longtemps.

Que voulez-vous ? C'est bien dur, disons pratiquement plus fort que nature, de se résigner à ne faire que de la photographie quand on est peintre et que l'on se croit du talent. Tout homme est artiste par son imagination, non pas artiste au sens précis et esthétique du terme, mais au sens grec de l'étymologie du mot poète (ποιεῖν, faire, fabriquer). C'est bien cela. On est vivant; on a du mouvement à soi; on sent à sa façon; bref, on n'est pas une brutale et inerte plaque sensible, un simple miroir. Les objets du dehors entrent bien chez nous par nos sens, tels qu'ils sont. Mais comment en sortent-ils, quand il nous arrive de leur redonner cette vie factice qui consiste dans l'expression matérielle externe, figurée ou parlée, de nos intimes perceptions? Souvent, hélas! décorés ou maquillés, teintés des couleurs qui nous plaisent et qu'avec amour nous aimons projeter instinctivement sur la réalité du dehors pour nous en délecter davantage. Pour paraphraser un mot célèbre, je dirais volontiers que l'histoire n'est trop souvent qu'une conspiration de l'imagination humaine contre la vérité.

A la folle du logis chez l'*artiste* qui tient la palette aux couleurs, ajoutons l'intelligence. Nouvelle source de travestissements déplorables pour le malheureux *fait*, qui n'en peut mais des idées, des systèmes philosophiques, des fantaisies plus ou moins raisonneuses, toujours pur produit subjectif de l'esprit, dont il se trouve affublé suivant les diversités de tempérament intellectuel des *penseurs* qui écrivent l'histoire.

Donc, deux sources d'erreurs historiques, et abondantes, Dieu sait comme : l'*interprétation sensible*, l'*interprétation intellectuelle*.

La première, c'est *la mise en scène* du fait historique; et l'on devine ce que cela veut dire, où cela aboutit. La loi de l'espace et du temps, du milieu, des circonstances, est outrageusement violée. Grâce à un savant éclairage, qui n'a rien d'historique, grâce à certains artifices de situation locale, à certains rapprochements, qui sont tous de pure fantaisie, voilà un fait qui vous apparaît tout autre qu'il n'a été dans sa réalité vraie, qui vous frappe tout autrement que ne le voudrait l'histoire, qui vous suggère des impressions tout autres que celles qu'il a procurées à ses spectateurs immédiats de jadis; et, une fois lancé sur cette fausse route, on sait ce que peut devenir le pauvre fait ainsi transformé, quelle série caméléonique d'habits multicolores il peut revêtir à travers les imaginations variées des historiens qui, inconsciemment peut-être, lui imposeront l'empreinte de leur truquage personnel sans souci du respect dû à la nudité sacrosainte de l'histoire.

Mais ceci n'est rien à côté des méfaits de l'interprétation intellectuelle dite, en langage ordinaire, *interprétation* tout court.

Le fait passé est chose morte en soi. Inerte aussi, sans vie propre, le réceptacle, le document où il se trouve conservé. Qu'a-t-il dit jadis à ses contemporains, et que dirait-il encore s'il lui était possible de nous redonner, dans son exacte réalité vécue, la note qu'il a chantée en son temps dans la symphonie universelle des choses? Il est naturel de le lui demander, puisque c'est par là que se complète pour nous sa parfaite intelligibilité historique.

On le lui demande donc. Quelquefois, rarement, il répond en émettant un écho affaibli de sa sonorité d'autrefois. Cela arrive quand il est par lui-même si fortement plein de la pensée qu'il exprime qu'aucun doute n'est possible sur son exacte portée significative.

Mais, hélas! le plus souvent, j'allais dire presque toujours, le signe et la chose signifiée n'ont point cette mathématique correspondance qui fait de l'un l'exacte reproduction de l'autre, sans possibilité d'erreur dans la reconnaissance de l'original à travers sa copie. Le miroir est-il défectueux? Les rayons lumineux ont-ils été déviés au cours de leur trajet? Est-ce à l'insuffisante émission de la source elle-même qu'il faut s'en prendre? Tout cela est possible à la fois, et alors l'image a du flou. La physionomie qu'elle représente est brumeuse, empâtée, commune, quelconque. En d'autres termes, moins métaphoriques, le signe ne cadre point avec la pensée signifiée; il la dépasse, ou reste en deçà.

On lui demande *quand même* de révéler le secret qu'il cache dans ses flancs. Il ne répond pas ou répond de façon vague, équivoque. Grande alors est la tentation de le faire parler de force, de lui arracher ce qu'il ne veut pas dire. Il manque de voix. Qu'à cela ne tienne! Nous lui prêterons un peu de la nôtre. Le tout sera de faire en sorte que les deux sons, le sien et le nôtre, s'accordent le mieux possible, assez pour ne pas trahir le stratagème du renforcement. Un artiste à l'oreille délicate, un historien savant et consciencieux y

pourra parfois réussir, et c'est merveille de contempler l'art génial de ces reconstructions historiques où la fusion des deux sonorités, des deux panneaux de la scène, des deux parties de l'édifice restauré est si parfaite qu'on a l'illusion pleine d'être en présence de la pure vérité objective de l'histoire, tant l'artiste a su adroitement dissimuler dans l'ensemble l'apport de son travail personnel.

C'est de l'*interprétation*, et c'est déjà un très sérieux danger au point de vue de la critique. C'est en tout cas la violation de la *loi du fait*, qui n'admet pas, *jamais*, quelque belle et vraisemblable qu'elle soit, cette superposition subjective de la voix humaine à la parole de l'histoire.

Il n'y aurait cependant rien à dire, ou presque rien, si l'historien, — je disais tout à l'heure *savant* et *consciencieux*, — ne nous donnait que des reconstructions parfaitement synchroniques, bien harmonisées, et telles, en définitive, qu'elles fussent une simple amplification du fait historique, son exacte et logique mise en valeur, sans modification aucune, par addition ou soustraction des caractéristiques réelles qui le constituent en lui-même. Et cela, encore une fois, n'arrive que dans les cas peu fréquents où il nous reste du passé, par tradition ou document, un fragment de symphonie assez considérable et assez nettement rédigé pour que la « restauration » de la partie absente puisse se faire avec toutes chances de bonne critique certitude.

Mais tout autre est l'hypothèse courante. Le fait conservé dans son vestige ou son signe, dans son empreinte traditionnelle ou écrite, ne parle pas du tout, ou balbutie de façon obscure, incohérente, ne disant rien d'expressément intelligible. C'est alors que l'*interprétation* devient ou impossible, ou très difficile, *toujours périlleuse*. Et voilà la porte par où la philosophie s'insinue dans l'histoire avec tout l'encombrement de ses constructions subjectives qui n'ont absolument rien d'historique.

Notez bien que je n'entends pas du tout nier à l'historien le droit d'être philosophe. Bien au contraire ! Ce serait l'idéal, évidemment, que l'intelligence de l'histoire fût toujours appuyée par le contrôle d'une saine philosophie. Si tous ceux qui ont écrit *sur* l'histoire avaient été, s'ils étaient surtout à l'heure actuelle, d'impeccables philosophes, pénétrés d'une profonde formation logique et métaphysique, je n'aurais pas eu besoin d'écrire le présent article. Ils auraient compris par avance tout ce que j'y explique ; ils auraient su se garder des dangers que je signale, en observant, par scrupule de bonne philosophie, les règles des trois lois fondamentales de l'histoire, la première surtout, *la loi du fait*, qui est en cause pour le moment.

Précisément, tout le mal vient de ce que nos historiens, nos récents critiques surtout, manquent non pas de philosophie, mais de bonne philosophie.

Interpréter un fait de signification douteuse est donc la chose la plus naturelle du monde, nullement déraisonnable ni même défendue par les règles critiques de l'histoire. En rigueur de principes, néanmoins, l'historien honnête devrait toujours avertir son lecteur quand il passe du *fait* à son *interprétation*, de l'*histoire* à la *philosophie*. La transition est quelquefois assez claire pour qu'on n'ait pas besoin d'en être autrement prévenu. Le plus souvent elle est insaisissable, et l'esprit du lecteur se laisse doucement glisser d'un terrain sur l'autre ; le tour est joué ; il tiendra désormais pour historique tout entier, le *bloc* où on lui a présenté le fait et la construction philosophique qui l'encadre.

Je m'abstiens à dessein, en tout ceci, de citer des noms propres, de faire aucune allusion personnelle. Qu'on me permette seulement de rappeler d'un mot ce que peut devenir le *fait* d'histoire, suivant qu'il passe par la plume d'un Fleury, d'un Bossuet, d'un Henri Martin, d'un Michelet, d'un Renan, ou même d'un Rohrbacher, d'un Janssen ou d'un Pastor. D'où vient l'impression, dix fois différente, produite sur dix lecteurs, supposés tous également bien disposés, par le même fait historique substantiel, sinon du décor philosophique interprétatif dont chaque auteur l'habille à sa façon ?

Or, et c'est à quoi je voulais en venir finalement, rien n'est étrange et déconcertant comme ce spectacle que nous donnent actuellement certains coryphées célèbres de la récente critique historique. Là où ils se posent en historiens, là où ils démolissent force traditions au nom de l'histoire, là même où ils ne craignent pas de jeter le trouble dans les âmes catholiques, toujours au nom de la critique, ils n'écrivent pas dix lignes sans y glisser quelque chose de leur philosophie à eux, parfaitement fausse. Donnez-vous la peine d'y regarder de près. Leurs élucubrations critiques ne sont qu'une trame serrée où se mélangent perpétuellement l'histoire et la philosophie de l'histoire. Ils interprètent... et voilà qui n'est pas « critique », à moins d'en prévenir le lecteur. Ils interprètent... et présentent les faits sous l'angle optique de leur mentalité philosophique à priori (kantiste pour le moment). Ils interprètent... et se gardent bien de faire « honnêtement » donc « critiquement » le partage de ce qu'il y a d'historique et de philosophique dans leurs conclusions. Entre mille autres, actuellement moins célèbres, il serait facile de citer pour exemple l'aventure fâcheuse de certain mauvais petit livre d'exégèse contemporaine. La « critique » de son cas est tout entière dans les lignes qui précèdent.

Si l'on conclut de cette étude que rien n'est dangereux comme l'étude et l'enseignement de l'histoire d'après les méthodes de la fausse critique qui nous menace, je n'aurai pas perdu mon temps. Au maître et à l'apprenti il faut une boussole bien réglée à l'avance pour pénétrer dans ce maquis, cette forêt vierge, sans trop courir le

risque de s'égarer. Voyez plutôt, en deux mots, ce petit résumé : ou bien on limite l'histoire au squelette des seuls faits passés que la tradition, ou le document, ou l'un avec l'autre, nous ont conservés avec pleine certitude d'authenticité, d'intégrité et de vérité, et alors l'histoire se réduit à bien peu de chose, à un catalogue d'archiviste assez restreint, surtout pour la période ancienne, surtout si l'on s'en tient aux exclusivismes de l'école critique documentaire, si l'on supprime la source traditionnelle ; — ou bien, pour le présenter dans l'histoire on redonne la vie à ce squelette, on l'organise, on lui met de la chair sur les os, du sang dans les veines, on le *restaure* enfin, et alors cette restauration, qui n'est plus rigoureusement de l'histoire, qui est de la philosophie, comporte d'infinis périls d'erreur et d'enseignements faux qui vont se multipliant et s'aggravant à mesure que l'on s'éloigne davantage de la *loi du fait*, qui est le critère suprême et unique de toute certitude historique.

Avez-vous remarqué, ami lecteur, la réforme récemment introduite dans les programmes universitaires en matière d'histoire ? Autrefois, il vous en souvient, l'on apprenait des faits, des dates, des batailles, des scènes concrètes, des séries d'épisodes « objectifs » et dûment enregistrés comme authentiques dans l'histoire. Tout cela était un peu sec, manquait de synthèse et d'envolée philosophique. Désormais les professeurs sont invités à passer outre à tous ces détails. Ils n'en garderont que les points saillants nécessaires pour appuyer les vastes considérations philosophiques, les physionomies générales d'époques qu'ils sont invités à esquisser à larges traits devant leurs élèves, pour le plus grand soulagement de leur mémoire et la meilleure... déformation de leur esprit historique. C'est l'invasion de la philosophie dans l'histoire et, avec elle, l'invasion de la critique antireligieuse dans l'intelligence des enfants. On ne se donne même plus la peine de leur montrer les pièces du squelette, qui sont cependant le tout de la pure histoire. Ils n'ont plus devant les yeux que l'œuvre d'ensemble *restaurée*, qu'une physionomie vivante, truquée à plaisir, sans possibilité de contradictions ou de démentis de la part des « dessous » vécus, et seuls vrais, de l'histoire, qu'on laisse soigneusement dans l'ombre.

Allez donc avec une pareille méthode espérer chez les enfants un jugement historique vrai sur l'esclavage, les investitures, le pouvoir des Papes, l'Inquisition, les croisades, la Réforme, etc., etc. !

Méthode synthétique, dit-on, donc plus rapide et suggestive. Je réponds, et j'ai le bon sens pour moi : méthode *subjective*, parce que synthétique et forcément philosophique ; donc méthode qui livre l'histoire à tous les tripatouillages personnels, pieux ou impies ; méthode qui est la contradiction même des trois principes fondamentaux absolus de l'histoire : *la loi du fait, la loi du milieu, la loi du témoignage*.

Qu'on veuille bien me faire crédit. Je n'ai pas dit encore toute ma pensée à propos de la critique historique. J'en ai mis en lumière ce qu'elle nous révèle d'esprit faux. C'est assez laisser comprendre qu'elle peut aussi se trouver animée d'un esprit juste. J'avais à viser une tendance très suspecte, qui se manifeste même parmi les nôtres, en fait d'études et de jugements historiques. C'est fait. Le lecteur loyal, qui me connaît, ne m'aura certainement point pris pour un de ces fantastiques rétrogrades, encroûtés dans les vieilleries, réfractaires à tout progrès de nouveauté, qui ont tout plaisir à pourfendre les progressistes critiques de l'avant-garde. Comme il arrive toujours dans les violents soubresauts de la vie humaine, nous décrivons, en histoire, une courbe à oscillations brutalement exagérées. Tout cela cela se tassera. Le mouvement un peu trop fébrile de l'heure présente va reprendre, avec le calme, une sage direction moyenne entre les extrêmes vers lesquels il se trouve momentanément dévié par la tempête. Ce sera tout profit pour les uns et les autres, pour l'histoire et la cause de l'Eglise. Je voudrais pour ma part avoir quelque peu contribué à cet apaisement et à ce progrès.

Nous avons vu ce qu'il y a à modérer dans le zèle mal inspiré de la plupart de nos modernes critiques d'histoire. Il faut préciser maintenant les sacrifices que le souci de la vérité exige de certains attardés dans le culte exagérément conservateur du passé. La critique de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique dans nos séminaires va nous en fournir une excellente occasion.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un jeune homme qui a habité trois ans les colonies (le Tonkin) comme fonctionnaire, obtient un congé de six mois pour se marier et vient se fixer chez ses parents. Le curé de la paroisse peut-il assister à son mariage ?

2° Peut-il déléguer ses pouvoirs, s'ils existent, à un autre curé qui assisterait au mariage dans sa paroisse propre ?

3° Le curé de la jeune fille a-t-il des droits spéciaux pour l'assistance au mariage ?

R. — Ad I. La première question à élucider, c'est d'établir la situation juridique de ce jeune homme (que nous appellerons Paul), au point de vue du mariage.

Paul est *majeur*, puisqu'il est fonctionnaire de l'Etat. Son séjour de trois ans au Tonkin lui a-t-il fait perdre son domicile chez ses parents à N. ? Nous ne le pensons pas. De fait, pour perdre un domicile, il faut ordinairement en acquérir un autre, c'est-à-dire se fixer dans un endroit

avec l'intention d'y demeurer pour toujours, moralement parlant. Or, un *fonctionnaire* ne peut pas avoir l'*intention* de demeurer toujours dans un lieu, parce qu'il dépend de ses supérieurs qui peuvent, à leur gré, l'appeler ailleurs. Donc en partant aux colonies Paul n'a pas eu l'intention de se fixer *définitivement* dans la paroisse où il a pris sa résidence et de renoncer par là au domicile qu'il avait chez ses parents.

De plus, Paul n'a pas eu non plus l'intention de ne plus revenir au domicile paternel. Les faits sont là pour le prouver. Paul, de fait, laisse dans la maison de ses parents tout ce qui lui appartient et il y revient passer les six mois de congé qu'il a obtenus afin de préparer son mariage.

Notre conclusion, c'est que Paul n'a pas de domicile au Tonkin, et qu'il a gardé le domicile de ses parents.

En admettant qu'il ait perdu le domicile de ses parents (ceci est une simple supposition), le séjour de six mois qu'il va y faire, pour y passer son congé, suffirait-il pour qu'il y acquière un quasi-domicile ? Nous le pensons.

Disons d'abord qu'on ne peut avoir deux quasi-domiciles à la fois, comme nous l'avons prouvé en 1897, p. 50. Or le quasi-domicile d'un individu est dans le lieu où il se propose de passer au moins six mois ou à peu près. En quittant le Tonkin pour six mois, Paul perdait par là-même son quasi-domicile, puisqu'il cessait en fait d'y habiter pour une période suffisant à acquérir un quasi-domicile ailleurs.

La paroisse où il devait passer son congé était fixée à l'avance, et c'était celle de ses parents, où de fait il est venu s'établir pour préparer son mariage. Le temps du congé a été abrégé par le voyage; mais les auteurs enseignent qu'il ne faut pas fixer une période rigoureuse et que les *six* mois s'entendent *moralement*[1], à quinze jours près.

Enfin, si l'on n'admet ni le domicile, ni le quasi-domicile pour Paul dans la paroisse de ses parents, on doit le regarder comme *vagus* et le traiter comme tel.

Il est certain que Paul n'a pas acquis de domicile au Tonkin, parce que les fonctionnaires, qui sont sous la dépendance de leurs supérieurs qui peuvent les envoyer dans d'autres lieux, ne sauraient s'établir dans un endroit avec l'intention d'y demeurer toujours.

Il n'y a pas non plus un quasi-domicile, celui qu'il y avait ayant été perdu par son départ pour une période de six mois. Cela est vrai, même pour le cas où Paul aurait gardé son ancienne résidence, avec l'espoir d'y retourner; mais à plus forte raison cela est-il vrai pour le cas où il devrait s'établir ailleurs, c'est-à-dire dans une autre paroisse après son retour.

Or, quels sont les droits des *Vagi* pour le mariage ? — D'après l'opinion acceptée par tous, ils peuvent certainement contracter *validement* et *licitement* mariage devant le curé de la paroisse où ils *habitent* sans y avoir de domicile. Donc Paul, s'il n'a dans la paroisse de ses parents ni domicile, ni quasi-domicile, peut y contracter licitement et validement à titre de *vagus,* parce qu'il n'a ailleurs ni domicile ni quasi-domicile.

[1] *Ami*, 1897, p. 33.

Ad II. Le curé qui peut validement assister à un mariage peut déléguer ses pouvoirs à un autre prêtre : « Quoties parochus aut Ordinarius, dit Gasparri, potest ipse matrimonio adesse, potest etiam alii sacerdoti, ut adsit dare licentiam [1]. »

Dans l'hypothèse, le curé de N. peut assister au mariage soit comme curé du domicile de Paul, ou tout au moins comme curé du quasi-domicile, ou enfin, en dernière analyse, s'il n'y a ni domicile ni quasi-domicile, au moins à titre de curé de la paroisse de la simple *habitation* du *vagus*.

Nous laissons de côté, comme n'étant pas suffisamment sûre, l'opinion qui veut que les *vagi* puissent se marier *coram quocumque parocho de mundo*[2]. Pour ceux qui la soutiennent, ici Paul n'aurait pas besoin de la permission du curé de son lieu d'habitation pour se marier n'importe où.

En tout cas, comme l'existence d'un domicile, ou tout au moins d'un quasi-domicile, est probable, la prudence conseille de solliciter son autosation pour se marier dans une autre paroisse.

Ad III. D'après le droit *commun*, l'un et l'autre curé peut assister au mariage des époux et déléguer un autre prêtre pour y assister. Le mariage contracté devant eux est toujours *valide*.

Toutefois, dans certains lieux, une coutume légitimement prescrite, ou bien les statuts diocésains réservent le mariage au curé de l'épouse : il faut donc s'en tenir aux pratiques locales.

Où la coutume existe, si elle est acceptée par la législation particulière des statuts diocésains, elle oblige en conscience.

Où elle n'existe pas, nous ne pensons pas que l'Ordinaire puisse l'introduire pour une paroisse en particulier.

Q. — Il y a dans nos pays des familles de haute bourgeoisie qui, malgré le malheur des temps, sont restées non seulement chrétiennes, mais pieuses ; non seulement on entend la messe le dimanche, mais encore souvent la semaine. Ces familles, au temps des vacances plus spécialement, ont coutume de se réunir entre parents et voisins et alors, pour faire amuser les enfants qui sont parfois assez nombreux, on termine la soirée par une danse, ou comme elles disent vulgairement, par une *sauterie en famille*.

Pour moi, c'est un bal en règle, les parents s'amusent autant que les enfants, et alors je me demande ce qu'il faut penser de ce genre de divertissement, *quod est periculosum, saltem in remoto*. Que répondre alors aux parents qui n'y voient aucun mal, sous prétexte qu'ils sont présents pour empêcher tout désordre ? Comment concilier la vie chrétienne avec cette vie mondaine ? Et surtout, remarquez bien ce dernier point, que répondre aux personnes de la classe inférieure qui s'au-

[1] *Tractatus canonicus de Matrimonio*, n. 940.
[2] *Ami*, 1897, p. 68.

torisent de l'exemple de Mme ou de Mlle une telle pour danser au bal public du dimanche ? Eux aussi veulent se divertir.

R. — Il est d'opinion commune, même auprès des gens très sérieux et timorés, il est d'expérience courante aussi, que les sauteries d'enfants ne sont pas à assimiler aux bals publics proprement dits, ni surtout aux danses de chaumières telles qu'elles se présentent dans les campagnes, avec le cortège des circonstances périlleuses qui les précèdent, les accompagnent et les suivent. Impossible donc d'apprécier les deux cas de la même manière, d'après les mêmes principes. On peut dire qu'en règle générale ces sauteries n'offrent point des inconvénients qui autorisent à les prohiber là où des parents bien chrétiens et consciencieux en admettent l'usage.

Vous le dites vous-même, le danger, si danger il y a, est *in remoto*. Il peut arriver que les enfants prennent là de bonne heure le goût, la passion peut-être d'un divertissement, qui sera plus tard fertile pour eux en très fâcheuses occasions de péchés. C'est une considération qui a sa valeur, évidemment. Mais doit-on la tenir pour pressante au point de contrebalancer l'inconvénient qu'il pourrait y avoir, d'autre part, à se montrer sévère sur ce point-là en raison de prévisions à si longue portée, et en définitive passablement aléatoires ? Assurément, là où pareil usage n'existe pas, mieux vaut ne point l'introduire. Mais s'il existe, et si l'exigence des conventions mondaines en rend la suppression délicate, mieux vaut ne point partir en guerre ; car l'on ne manquerait pas de dire que l'esprit étroit du curé est seul à voir là-dedans un abus digne de ses foudres spirituelles.

Tout cela d'ailleurs est affaire de milieu et d'espèce. Tous les bals d'enfants ne présentent pas, loin de là, le même caractère, tous ne sont pas également innocents. Tant qu'ils restent dans le cercle des amusements intimes de famille, avec le concours et sous la surveillance étroite des parents, point de mal dont il y ait lieu de trop s'alarmer. S'ils franchissent ces limites pour devenir, dans un monde plus officiel, moins intime, davantage mélangé, des occasions de rencontres et de familiarités qui ne sont plus autant à l'abri des abus, la question change, surtout si, sous prétexte de bal d'enfants, on admet à sauter ensemble des sujets qui sont tout près déjà d'être des adolescents. On peut alors ouvrir l'œil plus largement et, s'il y a lieu, chapitrer les parents qui n'ont plus à alléguer le jeune âge, tout innocent, des sauteurs, non plus que la sauvegarde de l'honnêteté familiale.

En tout cas, quelque jugement plus ou moins sévère qu'il soit amené à se former là-dessus, le prêtre, à notre avis, ne doit pas procéder dans sa critique des sauteries gamines comme pour la danse des adultes. Il aurait tort d'en faire l'objet d'une réprimande et réprobation publique. Le mieux à faire en pareil cas, c'est de s'entretenir doucement, sans décision sévère à priori, avec les parents, les mères de famille surtout, et de les amener, par des considérations élevées de vertu et de meilleur exemple à donner, à comprendre qu'elles rendraient plus service à leurs enfants en ne les conduisant pas à ces réunions. Mieux vaut ne pas trop s'avancer, pour le cas où l'avis resterait sans résultat, même auprès des parents les plus chrétiens, les mieux disposés. Après tout, le souci d'éviter un mal simplement possible, et à échéance éloignée, ne vaut pas le risque de compromettre son autorité morale par une sévérité théologiquement non obligatoire, et qui ne serait pas comprise des fidèles, même timorés, et très bien disposés au point de vue moral et religieux de la bonne éducation de leurs enfants.

Q. — Une communauté diocésaine française possède une fondation à l'étranger.

Une professe de cette fondation est appelée par le conseil de la communauté résidant en France à faire sur place, à l'étranger, ses vœux perpétuels.

Quelles sont les autorisations à demander pour cela, soit à l'évêque (français) de la maison-mère, soit à l'évêque de la fondation, à l'étranger ?

Lequel des deux doit faire procéder à l'examen canonique ? Lequel doit déléguer pour recevoir ces vœux ?

La supérieure générale a-t-elle quelque délégation à envoyer à la supérieure locale de la future professe ?

R. — C'est le décret du 21 avril 1903 qui va nous fournir les éléments de notre réponse :

A moderatoribus quorumdam Institutorum mere diœcesanorum S. C. Episcoporum et Regularium sequentis dubii circa votorum dispensationem solutio proposita fuit : « An dispensatio votorum pro monialibus domorum filialium in diœcesi existentium diversa ab illa in qua degit domus princeps, competat Ordinario domus filialis, vel potius Ordinario domus principis? » S. Congregatio, audito Consultorum voto, atque attenta constitutione *Conditæ a Christo Ecclesiæ*, respondendum mandavit : — Ad I. *Affirmative ;* — Ad II. *Negative*[1].

Le renvoi des religieuses et la dispense de leurs vœux appartient, non pas à l'évêque qui les a reçues, mais à celui dans le diocèse duquel elles habitent au moment de la demande de dispense.

Cette doctrine découle des principes posés dans la constitution *Conditæ a Christo*, comme le fait remarquer le décret. De fait, l'art. 6 permet à chaque évêque de supprimer les maisons de ces congrégations qui se trouvent dans son diocèse : « Singulares tamen domos Episcopis *in sua quisque diœcesi* tollere fas est. » Si chaque évêque est maître absolu des maisons en ce sens qu'il peut, avec des causes graves toutefois, les supprimer sans avoir à demander l'autorisation de l'évêque du diocèse d'origine, on doit en conclure qu'il a seul la juridiction sur les personnes. C'est ce que fait la S. C. des Evêques et Réguliers en l'autorisant à dispenser des vœux.

En appliquant le principe à l'émission des vœux, nous pensons que c'est à l'évêque dans le diocèse duquel réside une religieuse au moment de sa profession perpétuelle, à l'admettre

[1] *Ami*, 1905, p. 723.

à ses vœux, sans délégation aucune ni des supérieures, ni de l'évêque de la maison-mère.

Dans le cas présent, c'est à l'évêque de la fondation à l'étranger que la communauté doit s'adresser pour procéder à l'examen canonique et recevoir la religieuse pour la profession perpétuelle.

La supérieure générale doit envoyer à la supérieure locale la permission de recevoir les vœux au nom de la communauté. C'est ainsi que les *Normæ* comprennent la profession pour les religieuses approuvées par le Saint-Siège : « Professio autem fieri dicatur in manibus moderatricis, vel sororis ab ea deputatæ acceptantis in nomine Instituti. » (Art. 101).

Quant à la formule des vœux, elle doit porter obéissance à l'évêque du lieu où habite la religieuse.

Q. — Les fidèles s'accusent assez fréquemment d'avoir manqué de charité envers le prochain. Pour juger de la faute, un prêtre demande s'ils ont fait par là au prochain un tort grave. Si l'on répond que non, il demande encore si le prochain eût ressenti beaucoup de peine s'il eût appris ce qui a été dit de lui. Si cette fois on répond que oui, il est porté à juger la faute comme grave en soi et à demander une réparation, si elle est possible. Il me semble que le confesseur pourrait s'en tenir à la question du tort causé au prochain.

R. — Le manque de charité envers le prochain pouvant de soi constituer une faute grave ou une faute vénielle suivant les circonstances, nous croyons que le confesseur ne peut pas se contenter de l'accusation sommaire : « J'ai manqué de charité envers mon prochain, » à moins qu'en raison de la connaissance qu'il a de la personne qui s'accuse, il ne voie clairement qu'il ne s'agit que de fautes vénielles. En dehors de là il doit interroger, et nous ne désapprouvons point la manière de procéder indiquée par notre correspondant; nous croyons cependant devoir donner à ce sujet quelques explications.

D'abord la réponse affirmative à la question : « Votre prochain eût-il ressenti beaucoup de peine s'il eût appris ce que vous avez dit de lui ? » ne suffit pas pour faire juger que la faute a été grave et qu'il faut en demander réparation. Deux autres choses sont nécessaires pour cela. La première, que la peine qu'aurait ressentie le prochain eût été *raisonnable*. Si, par exemple, une chose est assez généralement connue et par là-même tombée dans le domaine public, ou destinée par sa nature à devenir publique, la personne de qui on raconte la faute pourrait encore se montrer très froissée si elle le savait, et il pourrait en être de même pour des choses qui ne portent aucune atteinte grave à sa réputation. Cependant on ne devrait pas conclure que la personne qui a dit cela a fait une faute grave. Pourquoi ? Parce que le froissement grave qui en eût résulté n'est pas *raisonnable*.

La seconde chose nécessaire pour constituer un péché mortel, c'est que la personne qui fait la médisance ne la fasse pas par étourderie et irréflexion, mais avec une réflexion suffisante pour sentir qu'elle va faire ou du moins s'exposer à faire une faute grave. S'il y a eu seulement faute vénielle, on peut cependant être tenu encore à réparation, mais très rarement sous peine de faute grave, et seulement si on le pouvait facilement.

Quant à l'autre interrogation : « S'ils ont fait au prochain un tort grave ? » elle courrait risque, au moins auprès de certains pénitents, de n'être pas suffisamment comprise ; il faudait ajouter : *un tort grave à la réputation*, et quelquefois encore l'expliquer.

Ce qu'il y aurait à demander dans les cas de doute pour juger si le péché a été grave, ce serait surtout si la médisance était en matière grave et non assez généralement connue, de manière à nuire vraiment à la réputation du prochain ; si elle a été faite avec réflexion et devant plusieurs personnes, ou devant une seule qu'on savait bien devoir la redire à d'autres ; et encore si l'on n'avait pas des raisons sérieuses de parler ainsi ?

Q. — Une personne m'a légué par testament 1000 f. pour dire des messes pour le repos de son âme. Au tarif diocésain cela fait 500 messes.

Cette personne qui de son vivant me donnait une messe par mois à célébrer pour son mari, n'ignorait pas que ma charge de curé ne me laissait que quelques jours libres par semaine.

Serai-je en règle avec le décret *Ut dubita* en célébrant 100 messes tous les six mois ; et puis-je garder devant moi toutes ces messes, qui m'ont été léguées personnellement ?

R. — Vous êtes en règle avec le décret *Ut debita* en gardant pour vous toutes les messes qui vous ont été léguées et en les célébrant le plus tôt que vous pourrez après avoir satisfait à vos charges de curé.

L'article 3 prévoit en effet des délais accordés *implicitement* par les donateurs : « Salva tamen semper contraria offerentium voluntate, qui aut brevius tempus pro missarum celebratione, aut longius tempus concedant, aut *majorem missarum numerum sponte sua tribuant.* » C'est aussi l'opinion de M. Bargilliat :

Cette autorisation peut être simplement *implicite*, lorsque, par exemple, les fidèles connaissant d'ailleurs les obligations du prêtre et sachant qu'il ne pourra célébrer à leurs intentions avant une époque assez éloignée, lui offrent néanmoins spontanément des honoraires.

Le délai maximum d'*un an* peut être dépassé pour la même cause. En effet, lorsqu'une même personne demande un nombre de messes tel qu'il est absolument impossible de les célébrer toutes dans le courant d'une année, il est évident qu'elle consent aux délais qui seront la conséquence nécessaire de cette acceptation. Cette espèce a été prévue par le décret lui-même [1].

Comme il s'agit d'un *curé*, il faut compter comme cause d'*impossibilité absolue* la nécessité

[1] Bargilliat, *Les Honoraires de messes*, 1905, p. 28.

de dire les messes de paroisse et les services religieux obligatoires, soit par suite des sépultures et des mariages, soit par suite des fondations, que le curé est tenu d'acquitter dans sa paroisse. Comme ces charges inhérentes à chaque paroisse sont bien connues des fidèles qui demandent des messes, on peut en conclure qu'ils les tiennent pour une cause légitime de délai.

Dans l'espèce, la personne qui a légué par testament mille francs pour dire les messes savait bien par expérience que le curé n'avait que quelques jours libres par semaine : elle a donc implicitement accepté le renvoi aux années suivantes des messes qui ne pourraient pas être acquittées dans l'année de son décès.

Voilà comment nous interpréterions le testament si nous étions en cause.

Q. — 1° Génicot dit à propos de la distinction numérique des actes internes (4e édition, t. I, n° 165) : « Facile per longum tempus unum propositum durare potest, quando nempe intenso affectu aliquis etiam per menses de mediis propositi exsequendi cogitat, executionem autem ad tempus magis opportunum differt, præsertim si opus externum aggressus est. »

Les actes internes ainsi unis ne font qu'un péché. Eh bien! il me semble que cette règle est applicable à quelqu'un qui, saisi de la passion d'impureté, désire pécher avec une autre personne, et pendant des mois a pour elle des pensées et des désirs impudiques, et attend l'occasion de se satisfaire.

2° On rencontre des pénitents qui se conduisant très bien pour tout le reste, s'accusent d'avoir consenti à des pensées et des désirs impurs. Ne pourrait-on pas dire qu'alors souvent ce consentement n'est pas mortel? Ce pénitent s'arrête à ces sortes d'imaginations par instinct, par habitude, mais s'y complaît sans songer qu'il offense Dieu, d'autant plus qu'il ne va jamais jusqu'aux actes. Comment le confesseur doit-il juger ce cas?

R. — Ad I. Ce que dit Génicot à propos des actes internes qui, même renouvelés bien des fois pendant un temps même assez long, se consomment enfin dans l'acte extérieur longtemps et passionnément rêvé, et ainsi s'unissent en lui de manière à former tous avec lui numériquement un seul péché, est absolument conforme à ce que disent les autres théologiens. Et cette règle évidemment est aussi applicable à des pensées et à des désirs qui tendent toujours à se consommer dans un acte qu'on n'a pas encore trouvé l'occasion favorable de parfaire. Lugo le dit expressément et bien d'autres après lui, et Génicot le suppose bien.

La raison en est que toutes ces pensées, tous ces désirs, tous ces projets, tendant à un seul et même acte extérieur, sont informés par lui et n'ont en quelque sorte de raison d'être qu'en lui, ils ne forment donc qu'un avec lui. Et avant que cet acte soit consommé ils ont déjà entre eux une liaison et une connexion suffisantes pour constituer numériquement un seul péché, car s'ils en constituaient déjà deux ou plus, ce n'est pas l'acte subséquent qui pourrait faire que là où ont existé deux, trois, dix ou vingt péchés différents, il n'en ait existé qu'un ; donc dès lors que ces actes intérieurs tendent vraiment à un seul acte extérieur, ils peuvent très bien ne former numériquement qu'un seul péché, soit que l'acte finisse par se consommer, soit qu'il ne puisse pas arriver à se réaliser. Cependant pour cela, comme le remarque avec justesse Clément Marc, il faut que ces pensées, ces projets, etc., soient dirigés en quelque sorte prochainement vers l'acte, de manière qu'on puisse dire qu'ils en sont comme la préparation ou le commencement.

Mais à un pénitent qui n'accuserait ainsi que l'acte extérieur, le confesseur, pour se rendre bien compte de son état de conscience, ferait bien de demander s'il y a pensé longtemps d'avance et presque sans cesse, pour le préparer et en chercher l'occasion. En certains cas même, il le devrait.

Ad II. *Les pensées contre la pureté où l'on se complaît sont-elles toujours un péché mortel?* Pour qu'une pensée contre la pureté soit un péché mortel, il ne suffit pas qu'on s'y complaise, car ces pensées-là, par la conformité qu'elles ont avec la partie sensuelle ou sensible de notre être, apportent presque toujours avec elles une sorte de délectation ; mais il faut que cette complaisance soit prise avec réflexion suffisante pour qu'on comprenne bien qu'il s'agit là d'une faute grave, et en même temps avec un plein consentement de la volonté. En conséquence un confesseur peut et doit juger qu'un pénitent qui se conduit très bien pour le reste, et qui s'accuse d'avoir consenti à des pensées et à des désirs impurs, mais qui ne s'y est arrêté que par instinct, par habitude, par une sorte de curiosité d'imagination, sans songer qu'il offensait Dieu, et qui par là-même ne peut pas dire qu'il y a donné un plein consentement, n'a point fait en cela un péché mortel, surtout s'il a en lui-même l'horreur habituelle du péché mortel, et s'il ne va jamais jusqu'aux actes.

Saint Thomas dit en effet à ce sujet que, lorsqu'il s'agit d'une personne pieuse, ayant crainte et horreur du péché mortel, tant qu'elle n'a commis aucun acte indécent au moins par rapport à elle-même, on peut en général affirmer qu'elle n'a pas fait de faute grave contre la pureté. La raison en est celle-ci : une faute grave ne se commet pas sans pleine volonté et plein consentement, et chez une personne de ce genre elle bouleverserait entièrement sa manière d'agir et de vivre ; elle devrait en effet se dire à elle-même pour cela : « Jusqu'à présent j'ai voulu me priver de tout ce qui satisfait les sens pour éviter le péché et l'enfer, et plaire à Notre-Seigneur. Mais j'en ai assez, à présent je veux me contenter. » Aussi alors comme il lui faudrait pour cela se faire une singulière violence à elle-même, elle ne s'arrêterait pas à mi-chemin : non contente de consentir aux mauvaises pensées qui ne lui donnent que très peu de jouissance, elle en chercherait comme nécessairement de plus grandes dans des actes sensuels ; ou du moins si elle n'allait pas jusque-là, elle saurait, sans qu'il lui restât le moindre

doute à ce sujet, qu'elle a voulu faire un péché mortel et jouir des mauvaises pensées. Ce qui n'empêche pas qu'un confesseur ayant des pénitents qui se complaisent un peu trop dans les mauvaises pensées, doit les exciter fortement à les désavouer aussitôt qu'ils s'en aperçoivent, à recourir pour cela au signe de croix ou à une invocation au Sacré-Cœur ou à la Sainte Vierge, par exemple : « O Marie conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous ! » et aussi non seulement à combattre pour la chasteté, mais à l'aimer, tant elle est belle, fortement et même avec une sorte de passion.

Q. — La déclaration de l'auteur, portant que l'évêque a permis l'impression de son ouvrage, suffit-elle, au regard des nouvelles règles de l'Index, pour mettre en sûreté la conscience du lecteur ?

R. — Dans la question relative à l'*Imprimatur*, il y a deux aspects à considérer : la concession de la permission d'imprimer, et le mode de faire connaître cette permission.

L'article 40 veut que la permission soit donnée par écrit et qu'elle figure au commencement ou à la fin de l'ouvrage : « Ordinarius in scriptis et omnino gratis, illius publicandi licentiam, in principio vel in fine operis imprimendam, auctori concedat. »

Comment doit être imprimée la permission ? — Il est plus naturel de la reproduire mot pour mot telle qu'elle se trouve dans l'acte de concession; c'est ainsi se rapprocher de l'esprit et même de la lettre de la loi qui veut que la *permission obtenue* soit *imprimée*.

Néanmoins les auteurs admettent qu'une formule générale, par exemple *De Superiorum licentia*, ou une autre analogue suffit [1].

Q. — Un bon curé m'a soutenu dernièrement que le décret *Ut Debita*, touchant les honoraires de messes, n'obligeait pas dans un diocèse où l'Ordinaire ne l'a pas fait connaître. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Comme réponse à votre contradicteur, vous pourriez lui demander en quel endroit du traité des *Lois* il a vu la nécessité pour une loi *générale* d'être publiée par l'évêque pour être obligatoire dans un diocèse.

Assurément cela se rencontre parfois; mais une clause de la loi l'indique alors. Ici, aucune clause n'exige la publication dans les diocèses. On y parle, il est vrai, des évêques, mais pour leur enjoindre de veiller à *l'exécution* de la loi, que le Souverain Pontife impose lui-même à tous : « Ipsorum pariter erit vigilare super plena et omnimoda executione præsentis decreti : *quod Sanctitas Sua ab omnibus inviolabiliter servari jubet*, contrariis quibuslibet non obstantibus. »

[1] Lega, *De judiciis*, t. III, n. 405, p. 475. — Vermeersch, 3e édit., p. 97. — Pennachi, p. 221.

LITURGIE

Q. — 1° J'ai pour patron saint Nicolas. Le plus souvent la solennité coïncide avec celle de l'Immaculée-Conception. Comment dois-je faire ?

2° A l'incidence, nous faisons toujours solennellement la fête de saint Nicolas, avec messe chantée, vêpres, etc., parce que c'est aussi le jour de l'Adoration perpétuelle. Il y a, ce jour-là, un concours suffisant de fidèles. Puis-je considérer la solennité du patron comme suffisamment célébrée ?

3° Quels offices célébrer (messe solennelle et vêpres) dans une chapelle semi-publique, le dimanche après le 2 février, lorsqu'on a solennisé dans la semaine la Purification (fête patronale *in casu*) ?

Inutile d'ajouter qu'on n'a pas à faire ici, le dimanche, la cérémonie de la bénédiction des cierges.

Ici, les avis sont partagés : les uns veulent que de nouveau on célèbre la fête de la Purification, pour se conformer à l'Ordo diocésain ; les autres disent *non*, puisque la solennité a été déjà célébrée.

R. — Ad I. Vous donnerez la préférence à la solennité de l'Immaculée-Conception, et vous renverrez celle de saint Nicolas au dimanche suivant. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, ad VI).

Ad II. Dans les pays où un indult permet de transférer la solennité du Patron au dimanche, v. g. en France, on doit s'y conformer et la célébrer le dimanche, lors même qu'à l'incidence on aurait chanté messe et vêpres du Patron avec un concours suffisant de fidèles. Car l'indult une fois accepté par l'évêque devient obligatoire pour tout le diocèse, et les offices célébrés à l'incidence par dévotion ne peuvent tenir lieu de la solennité prescrite par l'Eglise. (S. R. C., 6 mars 1896, n. 3890, ad IV).

Ad III. Même réponse que *ad II*.

Q. — Cette année, les deux fêtes de saint Martin et de la Dédicace des Basiliques de Saint-Pierre et Saint-Paul, 11 et 18 novembre, sont renvoyées par l'Anniversaire de la Dédicace des églises de France et son jour octave. Dans le transfert de ces deux fêtes, l'Ordo de notre diocèse fait passer en premier lieu l'Anniversaire de la Dédicace des Basiliques Saint-Pierre et Saint-Paul, tandis que l'Ordo bénédictin suit le rang de temps et donne la préséance à saint Martin, *double majeur* dans les deux cas. Lequel a raison ?

R. — L'anniversaire de la Dédicace des Basiliques Saint-Pierre et Saint-Paul doit être transféré et célébré avant la fête de saint Martin.

Quand il y a en effet plusieurs fêtes à replacer, à qui donne-t-on la priorité ? 1° A celle qui a le grade plus élevé; 2° si le grade est égal comme ici, à la fête primaire avant la fête secondaire ; 3° toutes choses égales d'ailleurs, à l'office plus digne. Mais si rien ne les différencie, on commence par la première empêchée.

Or, l'anniversaire de la Dédicace des Basiliques Saint-Pierre et Saint-Paul est fête de même rit, primaire (S. R. C., 22 août 1893, n. 3810), et de Notre-Seigneur (S. R. C., 4 fév. 1896, n. 3881, ad 1). Elle l'emporte donc à rite égal sur saint